

Laval théologique et philosophique



L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : Contribution à une phénoménologie de l'inapparent

Jean Grondin

Volume 53, numéro 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401048ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401048ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Grondin, J. (1997). L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : Contribution à une phénoménologie de l'inapparent. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 181–194. <https://doi.org/10.7202/401048ar>

L'UNIVERSALITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE ET LES LIMITES DU LANGAGE

CONTRIBUTION À UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INAPPARENT

Jean GRONDIN

RÉSUMÉ : Une lecture rapide, mais tenace de la pensée herméneutique se plaît à y voir une universalisation du langage effectif, comme si tout ce qui est pouvait être dit et comme si la sphère du discours ou de la compréhension épuisait l'ensemble de l'être qui peut être éprouvé. Le présent essai s'efforce, au contraire, de comprendre l'universalité de l'herméneutique à partir des limites du langage auxquelles nous confronte l'expérience de l'indicible.

SUMMARY : A very rapid reading of hermeneutics identifies it to the thesis that all being can be said or that the sphere of sayability and understanding exhausts the realm of being that can be experienced. This essay attempts to understand, on the contrary, the universality of hermeneutics through the limits of language that confront us in the experience of the unsayable.

À mes collègues, étudiants et amis de l'Université Laval,
en témoignage de reconnaissance.

Hölderlin, le grand poète de Tübingen, laisse entendre quelque part que les philosophes sont des poètes manqués¹. Ils ne parviennent en effet que très rarement à se faire comprendre et à bien dire ce qu'ils aimeraient pouvoir dire. Tout se passe un peu comme s'il y avait en philosophie un excédent particulièrement cruel du vouloir-

1. Cf. F. HÖLDERLIN, Lettre à Neuffer du 12 novembre 1798, dans F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, 6, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1954, n° 167, où Hölderlin s'applique l'expression à lui-même (« Es giebt zwar einen Hospital, wohin sich jeder auf meine Art verunglückte Poët mit Ehren flüchten kann — die Philosophie. Aber ich kann von meiner ersten Liebe, von den Hoffnungen meiner Jugend nicht lassen, und will lieber verdienstlos untergehen, als mich trennen von der süßen Heimath der Musen, aus der mich blos der Zufall verschlagen hat »).

dire sur les possibilités réelles du discours. Cet excès tient sans doute à la vocation universelle de la philosophie, qui est son élément depuis Parménide, Platon et Aristote : alors que les autres sciences et modes de discours roulent sur des provinces de l'étant, sur des domaines relativement bien circonscrits et donc saisissables, la philosophie vise l'universel parce qu'elle sait qu'aucun discours particulier, parce que partiel, n'arrive à dire l'être tel qu'en lui-même, disons l'être dans sa vérité. « Seul le tout est le vrai », soupire Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, résumant par là toute la tragédie de la philosophie. C'est que la promesse de la philosophie, celle d'une considération universelle, ou ontologique, semble irréalisable. Cet échec se trouve en quelque sorte inscrit dans la chair de la philosophie. L'essentiel n'est peut-être pas de l'éviter, car il est sans doute essentiel à la philosophie, mais de l'assumer, d'y entrer de manière adéquate, c'est-à-dire en se conformant à ce qu'il donne à penser. C'est cette dimension universelle de la philosophie, mais aussi de la compréhension et de ses limites, que cherche à méditer l'universalité de l'herméneutique.

Mais la philosophie peut difficilement ne pas reconnaître que son échec discursif se trouve en quelque sorte levé en poésie. C'est que le discours poétique en est aussi un qui excède superbement le discours descriptif qui se limite à une sphère d'étant particulière, mais où s'atteint une forme d'universalité qui déborde le discours ordinaire, mais aussi les modestes capacités de la philosophie. L'une des grandes caractéristiques du discours poétique tient justement à cette réussite inouïe du discours, comme si le langage y était surpris de son propre succès. Il n'est que de penser aux fameux haïkus japonais, qui ne se composent que de trois petits vers, mais où tout mot supplémentaire serait de trop. Trois petites lignes et « tout » est dit ! Si les pauvres philosophes étaient des poètes comme du monde (!), ils réussiraient peut-être à dire ce qu'ils ont à dire. La philosophie ne peut donc pas ne pas être jalouse du miracle de l'exploit poétique, et il n'est pas interdit de penser que les plus grandes percées de la philosophie aient été à leur racine plus poétiques que scientifiques. On pourrait parler de percées rhétoriques, au sens honorable du terme, si le terme de rhétorique n'était entaché aujourd'hui d'une signification péjorative, portée justement par une conception strictement méthodique du savoir.

C'est en tout cas à partir du modèle de la poésie que l'on peut chercher à penser l'universalité de l'herméneutique. En guise d'*ersatz* pour ce que je voudrais dire, je partirai moi-même d'un poème. C'est justement le propre du poème que d'arriver à mieux dire ce que l'on voudrait soi-même dire. Il y a en effet dans la poésie un élément essentiel de reconnaissance, mais aussi d'étonnement : on « retrouve » dans le vers qui nous frappe, parce qu'il est bien frappé, une vérité que l'on habitait depuis toujours, mais qui n'avait pas vraiment été reconnue comme telle avant d'avoir été ainsi assénée. Cette vérité anamnétique est le secret du discours poétique. Au début et à l'horizon de tout exposé philosophique, il y a donc un poème. C'est ainsi que je partirai moi-même d'un petit poème de Dan Pagis² :

Écrit au crayon dans un wagon scellé
Ici dans ce transport

2. Cf. Dan PAGIS, *Erdichteter Mensch*, Gedichte Hebräisch/deutsch, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, p. 79.

je suis Ève,
avec Abel mon fils
si vous voyez mon grand fils
Caïn, le fils d'Adam,
dites-lui que je

Le poète israélien Dan Pagis (1930-1986) n'est peut-être pas très connu. Il est issu, comme Paul Celan, de la province de Bucovine qui se trouve aux confins de la Roumanie et de l'Ukraine. On peut deviner à partir de son poème que Dan Pagis est un survivant (si l'on peut dire) de l'Holocauste, donc l'un de ces nombreux poètes qui infligent un démenti au mot célèbre d'Adorno suivant lequel il serait barbare d'écrire un poème après Auschwitz³. Or le poème porte justement sur Auschwitz. Mieux, ou pire : il en sort. En fait, il s'y rend, dans un wagon barricadé. Le poème cherche à dire cette expérience à partir de l'histoire sainte des Juifs. C'est en effet Ève elle-même, la première femme, la mère de tous (Gn 3,20), qui se trouve dans le compartiment scellé avec son fils Abel, son premier fils, qui a été estourbi par son frère Caïn dans ce qui fut la première forme de cohabitation fraternelle connue. Ève griffonne donc quelques lignes au crayon sur un petit morceau de papier sans doute trouvé par hasard. Elle cherche à transmettre un message à son autre fils, fraticide, mais elle ne dit que : dites-lui que je... C'est moi qui ajoute ici les trois petits points. Ils ne se trouvent pas dans le texte lui-même, pour indiquer probablement que, dans la perspective du poème, l'écriture a été interrompue ou que le morceau de papier a été déchiré, on ne le sait trop. Et on ne sait pas non plus à qui le message a été transmis, à des captifs qui nourrissaient un espoir de survivre ou peut-être à des gardiens, ou s'agissait-il d'un geste désespéré comme une bouteille lancée à la mer par un naufragé ? Bref, on ne sait pas grand-chose.

Mais par ailleurs, on ne devine que trop bien de quoi il s'agit. Ce qu'Ève ne dit pas, c'est ce qui échappe à tout discours. C'est l'indicible tout court, mais un indicible qui n'en cherche pas moins à être dit, et dit à la première personne du singulier : dites-lui que je... Mais dans son interruption, le poème ne renvoie pas seulement à l'ineffabilité de la Shoah, car on peut imaginer théoriquement, en se situant encore dans la perspective interne du poème, que les captifs ne « savaient » peut-être pas qu'ils étaient transportés vers un camp d'extermination. Le poème ferait ainsi signe vers l'interruption brutale de la communication elle-même. C'est en toute hâte que le message a été rédigé. L'interruption est ici celle de la mort elle-même, du coup fatal, comme celui qu'a reçu Caïn (cf. Gn 4,8 : « et comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère et le tua » ; la fin brutale étant suggérée par le poème lui-même). Le poème nous confronterait ainsi à l'interruption de la possibilité même du dialogue et de la compréhension.

C'est une expérience que nous faisons aussi — mais à un degré bien sûr incomparable, on ne saurait trop le dire — lorsque nous sommes confrontés à des morts

3. Sur cette question et les nombreuses réactions qu'elle a soulevées, voir le recueil *Lyrik nach Auschwitz*, Stuttgart, Reclam, 1995. Sur Dan Pagis et l'indicibilité de l'Holocauste dans la poésie israélienne, cf. aussi Aliza SHENHAR, « Worte können unser Unglück nicht beschreiben », dans K.-J. Maaß, éd., *Deutschland von außen. Der andere Blick 50 Jahre danach*, Rheinbach, Moser Verlag, 1995, p. 143-156.

plus banales. Face à la mort d'autrui, qui est la seule que nous vivions (car nous courons toujours au-devant de la nôtre, dit Heidegger), nous ne savons jamais quoi dire, mais ce qui nous fait le plus souffrir, c'est peut-être justement cette impossibilité de poursuivre un dialogue. Pensons, par exemple, à la mort d'un proche dont le destin nous aurait aliéné, mais à qui nous aurions aimé dire ceci ou cela. Mais l'on n'en devient conscient qu'au moment brutal de la mort qui scelle l'interruption irrévocable de la communication, d'un être-ensemble possible : si nous avions pu au moins nous dire que..., mais nous savons que ça ne va plus. Peut-être est-ce ce qui nous torture le plus dans la disparition de nos proches.

On pourrait y voir l'un des motifs essentiels de la croyance en une vie après la mort. L'interruption de la présence est si invivable que les survivants préfèrent croire que la communication est encore possible. Il ne fait aucun doute que les séances où des médiums prétendent communiquer avec des esprits procurent un sublime réconfort aux survivants. L'in vraisemblable semble ici infiniment plus crédible que la réalité. Dans ses dernières réflexions, il est arrivé à mon maître Hans-Georg Gadamer d'apercevoir, sans pouvoir en apporter la preuve anthropologique, l'une des origines secrètes du langage dans les offrandes votives que l'on dépose dans la tombe des disparus pour les accompagner dans l'autre monde⁴. On sait que les Vikings enfouissaient même des bateaux entiers pour leur faciliter le périple ! De la même manière, le langage est un refus de la mort dans la mesure où il s'efforce de conserver la présence dérobée dans l'idéalité du mot. Le mot est toujours réponse à l'autre et procède toujours d'une certaine manière d'une volonté de poursuivre le dialogue. L'interruption de la communication le confirme encore : on cesse de dialoguer parce que ce qui devrait encore être dit ne peut plus l'être.

Mais retournons à la situation de notre poème : qu'est-ce qu'Ève, elle, pouvait bien vouloir dire ? À l'extrême rigueur, on peut peut-être se représenter ce qu'elle aurait pu vouloir dire dans ce wagon scellé roulant vers une destination inconnue ou trop bien connue. On peut penser à un geste de pardon, de compassion, d'assurance ou d'horreur, ou que sais-je encore ? Mais on sent surtout que les mots sont ici d'une insignifiance totale, car le vouloir-dire, le vouloir-crier, excède infiniment tout ce qui pourrait être dit, en sorte que le silence, ou l'indicibilité, dit beaucoup plus. « Dis-lui que je » est plus parlant que n'importe quel « dis-lui ceci ou cela ». Les mots ne sont jamais à la hauteur de ce qui voudrait être dit.

4. Cf. H.-G. GADAMER, « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache » (1993), dans le t. 8 de ses *Gesammelte Werke* (désormais : GW), *Ästhetik und Poetik I*, Tübingen, Mohr, 1993, p. 407-408 : « Das ist die Erfahrung, die einem bei jeder Begegnung mit dem Tode anderer zuteil wird. Mit wem man gestern noch sprach, von dem kann keine Antwort mehr erwartet werden. In der Welt des Miteinander, in dem Frage und Antwort und das Gespräch sich vollzieht, ist es das Erschreckende des Abbruchs jedes möglichen Gesprächs. Unser aller Antwort darauf ist unser Widerstand. Man versteht auf einmal, warum die Menschen, die "ein Gespräch sind und hören können miteinander", es nicht hinnehmen können, daß es Abbruch gibt. So ist das Denken immer darüber hinaus und leistet gleichsam die Erstattung einer Antwort, die einem nicht mehr gegeben wird. Es ist wie ein Ersatz, daß man selber das Grab mit den reichsten Gaben besetzt. Denkend und dankend bestatten die Menschen ihre Toten und nur die Menschen tun das. Weil sie miteinander im Gespräch sind, statten sie ihre Toten mit allem aus, und alle diese Votivgaben sind wie eine Fortsetzung des Gesprächs. » Cf. aussi « Der Tod als Frage », dans GW, 4, p. 163.

On se demandera certainement ce que tout ceci peut bien avoir à voir avec l'universalité de l'herméneutique. S'agissait-il de produire un effet rhétorique à bon marché en rappelant des crimes que chacun connaît et qui se trouvent plutôt banalisés, et diffamés, en étant appliqués à tous les contextes et toutes les situations d'injustice ? De telles exploitations de la souffrance engendrent d'ordinaire une gêne contenue qui sied mal aux discussions philosophiques. Ceux qui ont directement souffert de l'extermination ont certainement le droit et le devoir d'invoquer l'événement de l'Holocauste à titre d'argument philosophique. Ce n'est pas mon cas.

Ce qui m'intéresse ici, c'est uniquement une vérité philosophique très prosaïque qui n'est peut-être pas nécessairement liée à l'Holocauste. Je pense en effet à l'universalité pure et simple de cette petite phrase « dis-lui que je ». C'est qu'elle semble apte à exprimer ce que signifie et d'où sourd l'universalité de l'herméneutique. Cela paraîtra bien surprenant, voire sacrilège. Mais ce l'est peut-être moins qu'on pense. C'est que l'herméneutique en tant que théorie de l'interprétation a justement à faire à ce que les mots ne disent pas, mais veulent dire. Car ce que les mots disent, ils le disent évidemment toujours eux-mêmes. L'herméneutique ou l'interprétation n'est nécessaire que pour faire ressortir ce que les mots ou les énoncés veulent dire, mais sans le faire ou y parvenir suffisamment eux-mêmes. La thèse cardinale de l'herméneutique, sa thèse universelle est que les mots restent toujours en deçà de ce qu'ils veulent dire. En d'autres termes, le « vouloir-dire » ne se laisse jamais parfaitement traduire ou transmettre en mots, tout dire étant habité d'un « dis-lui que je » insatiable. Et ce « dis-lui que je » rappelle bien que tout discours sort d'un « je », mais que ce je est tellement dépossédé de soi (Paul Ricœur a justement parlé de soi-même comme d'un autre) qu'il n'arrive à se dire dans aucun verbe. Mais le « dis-lui que je » vient d'une certaine manière combler cette dépossession en signifiant que le discours est toujours dit à autrui, et à tel individu précis, à tel moment, dans telle ou telle situation ou détresse. En français, l'autre a d'ailleurs le bonheur d'être immédiatement soudé au dire par un trait d'union : *dis-lui* ! Dire, c'est toujours un « dis-lui ! » intimé au langage.

On retrouve dans ce tourment du discours le modeste point de départ de l'universalité de l'herméneutique. Il n'est pas modeste dans la mesure où il aspire à l'universalité, mais l'universalité veut seulement dire qu'on peut en faire la vérification à même tout énoncé : tout effort langagier pourrait toujours en dire plus que ce qu'il dit, et il pourrait le dire plus adéquatement pour être mieux compris. L'universalité de l'herméneutique vient ainsi marquer le caractère interprétatif de tout discours. On souligne souvent son aspect actif, perspectiviste, comme si c'était le sujet — dont on surestime peut-être les ressources — qui introduisait à tout bout de champ un sens dans le monde, en fonction de ses intérêts, de ses pulsions ou de sa volonté. Mais cela induit sans doute une lecture beaucoup trop économique, trop darwiniste du perspectivisme herméneutique. Il y a de tels intérêts et le darwinisme est peut-être général, mais l'universalité herméneutique insiste moins sur l'irrévocabilité que sur la révocabilité d'une perspective donnée. Toute perspective n'est toujours qu'une perspective, laquelle peut être nuancée, différenciée, enrichie, mais aussi révisée. La thèse de l'universalité de l'herméneutique est moins celle du caractère perspectiviste de tout

discours, qui nous priverait d'un accès aux « choses elles-mêmes », que celle du caractère dialogique de tout discours qui naît en réponse aux choses. Hans-Georg Gadamer a exprimé cette idée dans son essai de 1966 justement intitulé « L'universalité du problème herméneutique » : « C'est là en effet le phénomène herméneutique originaire, à savoir qu'il ne saurait y avoir d'énoncé qui ne puisse être compris que comme réponse à une question⁵. »

La vérité du discours ne peut être comprise si l'on fait abstraction de la constellation de questions, de la situation ou du défi qui l'a fait surgir. Dire que le discours humain ne se laisse entendre qu'à partir de la question à laquelle il est la réponse, ce n'est pas en relativiser la validité, mais lui restituer toute sa vérité. Couper l'énoncé de ce con-texte (littéralement : de tout ce qui fait texte *avec* lui), c'est l'exposer à des malentendus, donc à l'erreur. On ne peut comprendre un énoncé que si l'on s'engage dans le dialogue dont il n'est toujours qu'un extrait. On peut illustrer cette intuition par un recours à l'ancienne notion stoïcienne et augustinienne du *verbum interius*, comme cela a été tenté ailleurs⁶. Comprendre un dit, c'est s'engager, se risquer aussi, en lui, dans ce que l'énoncé recèle du fait même qu'il le dit. On peut parler ici de verbe intérieur sans l'associer à une mystérieuse intériorité de l'âme qui existerait ailleurs que dans les énoncés où elle s'abîme. L'intériorité envisagée ici ne désigne que l'intériorité, voire l'ombre du mot lui-même. C'est que les mots que nous employons ont toujours quelque chose d'accidentel et d'occasionnel. Ce ne sont pas des mots que notre cerveau invente ou construit, mais plutôt ceux qui nous viennent à l'esprit et que nous maîtrisons avec plus ou moins d'assurance. Nous les avons déjà lus ou entendus quelque part et notre situation nous amène à les reproduire dans l'espoir que le « dis-lui que » que nous leur attachons réussira. Mais nous savons que les mots qui nous viennent ainsi sur les lèvres peuvent précipiter une cascade de malentendus sur nos intuitions, conscientes ou non. Il s'agit là, comme chacun sait, du danger inscriptible de toute énonciation, *a fortiori* de tout exposé public, comme celui-ci, et que seul le silence peut conjurer. Mais même le silence — en tant que mode insigne du discours, et de réponse — peut faire naître son lot d'insinuations. On ne comprend donc adéquatement les mots qui sont proférés que si l'on « y » entend aussi les questions ou la détresse où ils prennent source. C'est cette source qu'évoque le mot intérieur, désignant ce qui peut être signifié « par », « dans », à la limite « derrière » les mots que nous balbutions. Et le fait que les prépositions nous laissent ici en plan apporte bien sûr de l'eau au moulin de la pensée herméneutique.

On aurait bien tort de voir dans cette intériorité du langage un élément purement moderne parce qu'il serait lié à quelque subjectivité, dont les premières lueurs n'apparaîtraient qu'avec Augustin. Il s'agit au contraire d'une expérience beaucoup plus ancienne, qui précède de loin l'émergence de la subjectivité et qui permet peut-être

5. Cf. Hans-Georg GADAMER, GW, 2. *Hermeneutik : Wahrheit und Methode. 2. Ergänzungen*, Tübingen 1986, p. 226 ; trad. fr. dans *L'Art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982, p. 35 (trad. mod.).

6. Cf., à ce sujet, mon livre *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993. Pour les sources plus anciennes, cf. « The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy », dans *Sources of Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1995.

même de l'expliquer. Cette intériorité du langage se retrouve en effet dans les tout premiers textes de l'humanité, ceux d'Homère. Je pense notamment à cette formule qui revient si souvent dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* : « quelles paroles ont franchi la barrière de tes dents⁷ ! » Il est tout à fait remarquable qu'Homère parle si puissamment des dents comme d'une barrière ou d'un enclos. Les dents ne sont pas vues comme une condition de possibilité de l'intonation, mais comme de grands barreaux qui doivent empêcher les pensées de disséminer dans la vulgarité de l'espace public. C'est ainsi que l'on dit aussi dans notre langue que l'« on s'en mord les lèvres », comme si l'énonciation s'accompagnait souvent d'un remords. Cette expérience de l'intériorité est donc très ancienne et elle est justement liée à cette intelligence de ce que le langage peut comporter d'outrecuidant. Il n'est pas interdit de penser en fait que l'expérience même de la subjectivité est sortie de cet embarras, de ce verbe intérieur qui n'arrive pas à se dire. Ce n'est pas un hasard, en tout cas, si les *Confessions* d'Augustin en furent l'un des premiers théâtres.

L'énonciation est donc à chaque fois un risque, une odyssee, mais la compréhension l'est tout autant. C'est pourquoi l'on parle ici d'un « art » du comprendre. L'herméneutique n'en est peut-être rien d'autre que la conscience expresse. Comprendre, c'est en effet tenter d'accéder à la question, non dite le plus souvent, qui se cache derrière tout énoncé. Mais comment savoir si l'on a bien compris la bonne question ? Y a-t-il ici des critères solides ? Des disciplines comme la sémantique et le structuralisme clairoissent qu'il pourrait y avoir ici une logique cachée. Mais c'est donner dans une pensée magique que de croire à quelque chose de tel. La seule façon d'arriver à pénétrer ce qui veut être dit reste le dialogue qui soupèse cet élément impondérable du discours intérieur. Dans le dialogue vivant il peut s'agir d'un entretien réel avec autrui, mais même ici, l'entretien essentiel ne se joue pas uniquement à voix haute. L'expérience quotidienne du dialogue le confirme : lorsque j'entends ceci ou cela, je me demande toujours (intérieurement, pourrait-on ajouter, mais ceci exciterait évidemment bien des malentendus) ce qu'autrui a voulu dire. C'est pourquoi je suis aussi attentif au timbre de la voix, à l'éclair du regard, à la fermeté ou à l'hésitation du propos. C'est le grand avantage de la conversation face à face, mais le dialogue vivant, comme l'a bien vu Schleiermacher, est déjà herméneutique, car il s'enquiert toujours de ce qui travaille en amont du dialogue.

Loin d'être une aberration romantique, cette prise en compte de la perspective de l'autre correspond entièrement à l'idée élémentaire de compréhension. « Faire preuve de compréhension », c'est, en effet, tâcher de se mettre à la place de l'autre. Parler ici de « psychologisme », c'est céder à une réduction positiviste facile, comme si toute idée d'empathie impliquait un « transport psychique ». La « sympathie » serait-elle aussi une invention récente ? Se transposer dans l'âme d'autrui, comme le disait

7. *L'Odyssée*, I, 64 (*poion se epos phugen herkos odonton* ; trad. V. Bérard, Paris, « Les Belles Lettres », 1924 : « quel mot s'est échappé de l'enclos de tes dents ? », mot de Zeus) ; III, 230 (mêmes mots, d'Athéna) ; V, 22 (mêmes mots de Zeus) ; XIX, 492 (d'Euryclée) ; XXI, 168 (d'Antinoos) ; XXIII, 70 (d'Euryclée). *L'Iliade*, XIV, 83 (d'Ulysse), et *passim* ; cf. aussi les expressions qui ressortissent à la même expérience : *L'Odyssée*, IV, 837 (« il est mal de jeter des paroles au vent », suivant ici la traduction de M. Dufour et J. Raison, Garnier, 1965) ; mais aussi XIII, 254-255 : « il (Ulysse) lui adressait des paroles ailées, mais sans dire la vérité, car il retenait par-devers lui son vrai langage ».

Schleiermacher, ce n'est pas reconstruire une psychologie, mais s'efforcer de reconnaître le bien-fondé de la position d'autrui, ses raisons. C'est en ce sens que l'accusation de psychologisme que Gadamer dirige contre Schleiermacher mérite d'être nuancée. La « transposition » dans l'esprit de l'autre n'a de sens que pour comprendre sa prétention de vérité, par souci d'objectivité. L'opposition gadamérienne de la visée psychologique (qui vise à reconstruire les « vécus » de l'auteur) et de la visée de vérité ne peut être maintenue dans sa rigidité. Elle fut nécessaire, en son temps, pour sortir des impasses de l'historicisme et de la conscience esthétique, mais elle risquait de faire oublier que c'est d'abord par souci d'objectivité que la compréhension cherche à se mettre à la place d'autrui.

C'est le même dialogue que nous menons lorsque nous lisons des textes. On a souvent reproché à l'herméneutique de s'inspirer du modèle du dialogue dans l'interprétation des textes. L'interprétation textuelle ne serait pas un véritable dialogue, puisque les textes seraient incapables de répondre par eux-mêmes aux questions que nous leur posons, l'interprète étant toujours celui qui insufflerait les réponses aux textes. Encore une fois, on surévalue la part de la subjectivité, car le dialogue essentiel opère ailleurs. La lecture n'est un dialogue que dans la mesure où elle reste toujours consciente des questions auxquelles le texte peut être la réponse. Nous avons toujours une vague idée (et jamais vraiment plus) de la situation qui l'a fait naître, de ses interlocuteurs, de ses intentions. Cette interrogation peut bel et bien être appelée un dialogue avec le texte, à la limite avec l'auteur, mais toujours aussi avec nous-mêmes.

Étymologiquement, une interprétation, c'est une prestation intermédiaire (*interpretatio*), où l'on offre son secours au texte, en s'insérant à travers lui, littéralement : se prêter « entre » (les lignes du texte)⁸. Mais la médiation prêtée n'est jamais une fin en soi, elle est au service de la compréhension, qui est elle-même attentive à l'intention, à la tension même du texte. Interpréter, c'est ainsi prêter l'oreille à ce qui n'est pas tout à fait dit, tout en étant visé, « in-tenté » aimerait-on dire, dans ce qui est dit. Interpréter, c'est donc lire entre les lignes, comme l'avait encore vu Schleiermacher et qui avait pour cette raison même introduit le modèle du dialogue en herméneutique. Mais ce que l'on trouve « entre » les lignes — en supposant ici que cette préposition soit moins inapte que les autres, « dans », « derrière », « avec » —, voilà ce que l'on peut appeler le mot intérieur, l'élément universel de l'herméneutique. C'est ce qui est toujours médité, recherché, ruminé ou pondéré, lorsque l'on lit ou que l'on entend quelque chose. Et c'est bien sûr dans cet exercice de méditation que se trouve le point d'ancrage de toute perspective critique, de toute distance par rapport au texte. Le terme latin de *meditatio* est ici précieux, car il est un peu construit comme celui d'*interpretatio*. La *meditatio* désigne en effet dans les offices du Moyen Âge la période « intermédiaire » de réflexion qui s'étend entre deux lectures du texte biblique. La *meditatio*, c'est l'« action intermédiaire » de l'esprit qui s'investit dans le sens

8. Sur ce sens de l'*interpretatio*, cf. Hans-Georg GADAMER, « Hermeneutik auf der Spur », dans *GW*, 10, *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, Mohr, 1995, p. 173.

qu'il laisse retentir en lui⁹. Méditer veut dire ici que l'on n'arrête pas de penser lorsque l'on entend quelque chose. Il n'est pas sûr qu'un ordinateur qui capte un signal en soit capable¹⁰.

Mais cette dimension du mot intérieur conserve, préserve aussi, quelque chose d'inépuisable. C'est que l'on n'accèdera jamais à une clarté ultime de l'interprétation, car toute clarification du sens visé, dans un texte par exemple, se « prête » à son tour au spectre infini de l'interprétation et de la médiation méditante. Est-ce que telle explication, bien qu'éclairante, épuise vraiment ce qui voulait et devait être dit ? La question peut être réitérée à l'infini. L'infinité qui se profile ici a quelque chose d'inquiétant, d'agaçant aussi, certes, mais elle demeure l'élément de notre condition humaine en tant qu'êtres de discours et, partant, de questions. L'herméneutique nous aide seulement à prendre conscience de son universalité et à nous mettre en garde contre les solutions de facilité qui aspirent à la court-circuiter. C'est court-circuiter l'universalité de l'herméneutique que de vouloir proposer un sens ultime ou des explications définitives. Pour l'herméneutique, il n'y a jamais de dernier mot. Le dialogue en amont du sens peut toujours se poursuivre. La thèse principale de l'herméneutique tient donc à l'universalité du dialogue possible ou à l'excédent du vouloir-dire sur le langage proféré. Loin de rester fixée sur le langage, comme on le lui a souvent reproché, l'herméneutique part ainsi des limites du langage¹¹. On peut y voir une ré-

9. Cf. M. RIEDEL, « Grund und Abgrund der Subjektivität. Nachcartesianische Meditationen », dans son ouvrage *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, p. 19.

10. Et c'est peut-être l'une des conséquences indésirables de la communication électronique que de réduire la communication à un échange ou une transmission de signaux. C'est que le modèle de la communication entre appareils se trouve subrepticement appliqué au dialogue humain. On en voit l'effet dans la prolifération de ces signes, dits *smilies*, qui viennent signifier qu'une expression veut être drôle ou prise avec un grain de sel [:-), ;-)], comme si le langage de la communication écrite était lui-même incapable de le laisser entendre ! Est-ce parce que notre esprit s'apparente de plus en plus à un ordinateur qu'on doit lui rappeler quand il doit rire, ou pleurer ? Brrr.

11. Pour défendre l'universalité de l'herméneutique, on peut donc s'inspirer de la doctrine augustinienne du verbe intérieur, comme je l'ai fait ailleurs. C'est une autre question que de savoir si l'on peut se réclamer ici de l'interprétation d'Augustin que propose Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Dans un article critique, Dominic KÆGI (« Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik ? », dans *Philosophische Rundschau*, 41 (1994), p. 128 et suiv.) l'a contesté. Alors que j'insiste moi-même sur la distance jamais complètement résorbée qu'il y a entre le mot proféré et le mot intérieur, distance qui ne serait théoriquement supprimée que dans l'incarnation divine selon Augustin, c'est justement cette identité essentielle de la pensée et du mot proféré qui serait centrale pour Gadamer (129). Gadamer insisterait aussi sur l'unité d'essence entre le mot et la chose pour rappeler dans une visée critique, que le mot ne se forme pas à la suite d'un acte réflexif, mais qu'il reste toujours déjà auprès de la chose elle-même. Je ne saurais trop dire à quel point j'ai profité des analyses critiques de mon collègue Kægi. Mais je persisterais à croire, avec ou sans Gadamer, que mon interprétation du verbe intérieur comme d'un rappel du caractère dialogique de tout énoncé, renvoyant à quelque chose qui se trouve en amont de lui et qu'il faut soupeser si l'on veut espérer comprendre, est non seulement plus augustinienne, mais qu'elle rend aussi mieux justice au projet d'une herméneutique de la finitude. Le fait que le mot proféré ne recouvre jamais le sens plénier de ce qui était visé et présupposé tient peut-être davantage compte de la finitude humaine que l'idée d'une identité essentielle (*Wesensgleichheit, homoousia*) entre le mot proféré et la pensée (et qu'Augustin réserve à Dieu, mais cette dimension théologique est totalement étrangère à mon propos). C'est que les mots qui nous arrivent (l'allemand dit bien ici : « *die uns einfallen* », qui nous tombent dessus en quelque sorte) conservent quelque chose de contingent et, par conséquent, d'hasardeux, si bien que l'on serait mal avisé de les prendre au mot. C'est justement le point qu'Augustin cherchait à faire valoir dans son traitement de la doctrine de l'Incarnation : l'unité d'essence (*homoousia*) entre le mot antérieur et son extériorisation n'a lieu qu'ici, ce qui ne peut être pour nous qu'un très grand mystère tant cette identité est contraire à notre

ponse à l'oubli du mot intérieur provoqué par l'objectivisme de la science moderne qui réduit le langage à sa seule dimension perceptible et, par conséquent, manipulable, celle des signes assignables.

Le très vaste champ de la philosophie analytique, avec laquelle l'herméneutique se félicite par ailleurs de partager plusieurs points communs (l'attention portée au langage, la destruction de la métaphysique, la critique d'une pratique strictement doxographique de l'histoire de la philosophie, pour ne nommer que les plus saillants), n'a pas toujours su résister à cet objectivisme. Son modèle linguistique privilégié reste très souvent celui du *statement*, qui se veut un énoncé descriptif sur un *matter of fact*, la déclaration d'un état de fait. Cet énoncé est autonome dans la mesure où il peut être isolé de son contexte et faire l'objet d'une vérification indépendante. Certes, la philosophie analytique reconnaît sans peine que tout énoncé comporte des présuppositions, que toute déclaration procède de quelque part. Mais comprendre un énoncé, c'est pour elle le déduire d'autres propositions comme si le balbutiement et le dialogue humains obéissaient à un syllogisme secret. L'ordre du langage se trouve tacitement assimilé à celui d'une argumentation dans laquelle les énoncés se conditionnent de manière linéaire. La proposition p^1 découle de p^2 , et celle-ci de p^3 . Il n'est pas rare de retrouver des constructions de ce type dans des textes philosophiques, comme si cela leur conférait une plus grande rigueur ou plus de sérieux (peut-être parce que l'on a le sentiment d'y faire de la mathématique).

On ne s'objectera pas à de telles constructions. Elles peuvent souvent apporter plusieurs clarifications utiles. Mais ce qui intéresse l'herméneutique, c'est peut-être un peu plus la gêne et l'incompréhension que de telles constructions ne manquent pas de susciter. On peut en effet se demander si ces chaînes logiques ne viennent pas parfois oblitérer la vie de la communication réelle qui s'épuise moins dans la transmission de signaux et d'énoncés que dans la participation à un sens. On peut apercevoir l'effet de cette oblitération dans l'usage de plus en plus répandu du terme d'*argument* dans les communications savantes. Là où l'on parlait autrefois, et à bon droit, de preuve ou de démonstration, on aime beaucoup parler aujourd'hui d'argument et d'argumentation. Comme plusieurs philosophèmes aujourd'hui, c'est un usage qui vient de l'anglais, la langue universelle dont les idiotismes (sans jeu de mots) viennent pour ainsi dire conférer un certain air de scientificité aux thèses philosophiques : « *in this paper, I will argue that...* » est la manière comme il faut de débiter tout article qui se respecte. Tout se passe un peu comme si la philosophie était soudainement taraudée par la mauvaise conscience d'avoir si peu argumenté jusqu'à l'arrivée de la philosophie analytique, qui aurait mis un terme à deux millénaires d'obscurantisme philosophique. Or le terme d'argument est très ancien. Il est même une connotation du terme qui se retrouve encore en anglais, mais qui se trouve quelque peu gommée dans

expérience. — Il n'est pas impossible que Gadamer ait voulu faire ressortir d'autres éléments chez saint Augustin. Mais je crois bel et bien suivre Gadamer en rattachant le phénomène originaire de l'herméneutique, le « *Urphänomen* » der Hermeneutik » de GW, 2, II, p 226 (« l'énoncé ne peut être compris que comme réponse à une question »), à la pensée augustinienne du verbe intérieur. — Sur le sens de la référence à Augustin chez Gadamer, cf. aussi les explications qu'il vient de donner dans l'interview du *Gadamer-Lesebuch*, Munich, UTB, 1997.

l'usage français et allemand : c'est ainsi que l'on dit par exemple en anglais « *I had an argument with my wife* ». Cela veut certainement dire que l'on a argumenté, que l'on a beaucoup argumenté et en ayant recours aux démonstrations et aux évidences les plus probantes. Cela ne souffre aucun doute, mais cela veut surtout dire qu'il y a eu querelle et que l'effort discursif fut une énorme perte de temps. C'est en effet dans de tels *arguments* que l'on a coutume d'avoir recours à la plus grande logique, puis aux « faits » et aux évidences les plus indéniables. Tous les jugements que l'on a jamais prononcés s'y retrouvent alignés en une concaténation logique tout à fait imparable. Mais la suite logique est telle qu'une véritable communication, un être-ensemble s'en trouvent exclus, à moins de renoncer, par épuisement, à l'ordre de l'argument pour retourner à une normalité discursive moins démonstrative. Cette connotation s'est heureusement conservée dans le terme français d'argutie pour désigner un raisonnement subtil, mais vide et délétère. Elle a trouvé sa caricature philosophique dans les antinomies de la raison pure où Kant met face à face deux démonstrations rigoureuses pour des thèses contradictoires. Le pas de l'argumentation à la sophistique n'est jamais bien grand. Dieu merci, parler, partager un langage, ce n'est pas d'abord argumenter. C'est encore une fois le discours soi-disant linéaire de la science qui conduit à réduire le langage à son aspect d'argumentation, comme si le langage ne consistait qu'en énoncés susceptibles d'être fondés. Le langage a ses raisons que la logique de l'argumentation ne connaît pas.

Ceci explique peut-être aussi pourquoi il est si difficile de comprendre et même de suivre une conférence philosophique. L'enchaînement d'énoncés suivant un ordre logique présente un défi redoutable à la compréhension. C'est que des phrases se succèdent dans un long monologue, sans que les interlocuteurs ne participent vraiment à leur émergence, comme cela se produit dans le dialogue qui représente notre espace langagier originel. La lecture pure et simple d'énoncés dans un *paper* est peut-être la forme de communication la plus pénible que l'on puisse imaginer. C'est pourquoi les discussions à la suite des conférences sont souvent plus intéressantes, plus intelligibles, et plus satisfaisantes pour l'intelligence. Mais pourquoi en est-il ainsi ? C'est sans doute parce que l'on pense ici enfin de manière dialogique — en principe, à tout le moins —, et que s'opère le jeu de la question et de la réponse qui rend possible une participation au sens qui cherche à se dire. Certes, on a aussi affaire à une suite d'énoncés linéaires lorsque l'on lit un texte, mais ici, au moins, c'est le lecteur qui dicte le rythme et le ton. Il peut lire plus lentement, plus vite aussi, revenir en arrière, se poser des questions, laisser libre cours à ses émotions, etc. C'est ainsi que le lecteur participe au surgissement du sens du texte, en prenant le temps de le laisser mûrir en lui, dialogiquement donc. Et, dernier droit du lecteur (coup de chapeau à Daniel Pennac), lorsqu'il ne comprend plus, il peut cesser de lire et faire autre chose. Dans le cas d'une conférence philosophique, c'est plus difficile, si l'on est bien élevé. Tout ce que l'on peut faire, c'est de regarder sa montre et espérer que le conférencier prononcera enfin les fameux mots « enfin » ou « pour conclure » qui susciteront un soupir universel de soulagement dans la salle, même si cela veut d'ordinaire dire que la deuxième partie de la conférence ne fait que commencer. Bref, on aura compris que

la récitation d'un texte sans l'intervention ou l'implication dialogique d'autrui représente un mode peut-être déficient du langage et de la pensée.

La modeste thèse génétique de l'herméneutique est que cette domination du discours strictement argumentatif et prétendument vérifiable est le fait d'un paralogisme scientifique. Dans son travail de résistance, l'herméneutique du verbe intérieur doit donc en appeler à des modes plus élémentaires du langage qui ne s'y laissent pas réduire. C'est dans cet esprit que j'aimerais rappeler — en phénoménologie naïve — une expérience du langage qui me paraît apte à illustrer l'universalité du mot intérieur, qui vient affoler les fixations du discours scientifique. Pensons par exemple à l'expression toute simple, mais combien mystérieuse : « ce n'est pas ce que je voulais dire ». Je pense ici au malaise qui s'empare de nous lorsque nous constatons que notre pensée se trouve fixée ou résumée en quelques énoncés. Les scientifiques et les écrivains connaissent tous le sentiment d'aliénation que l'on ressent lorsqu'une phrase que l'on a bien pu écrire se trouve citée ou lorsque l'on trouve à lire un compte rendu de ses propres pensées (même s'il est très « positif », comme si l'éloge nous déconcertait). On ne sait trop pourquoi, mais l'on n'arrive pas à se reconnaître dans ce qui se trouve ainsi fixé, figé pour ainsi dire. On ne comprend pas pourquoi telle phrase a pu être citée sans celle qui la précède ou celle qui suit, sans tenir compte du contexte, de la question à laquelle la phrase se voulait la réponse. La phrase que l'on a soi-même écrite apparaît soudain comme celle d'un autre. On pense encore ici à la formule rimbaldienne de Ricœur : *soi-même comme un autre*. C'est alors que l'on est tenté de répliquer : je n'ai jamais dit cela ! Et si l'on nous exhibe le passage en question, comme s'il s'agissait d'une pièce incriminante, on est alors tenté de protester : ce n'est pas ce que je voulais dire. J'évoque à coup sûr un cas très provincial et qui n'implique que la vanité de notre confrérie académique. Mais le phénomène n'en revêt pas moins une signification plus générale.

C'est qu'il s'agit peut-être de l'expression la plus universelle du langage encore humain, au sens où chacun l'aura un jour employée ou ressentie et le plus souvent sous la forme négative : ce n'est *pas* ce que je voulais dire ! Quelle formule remarquable, en effet. Car : pourquoi l'a-t-on dit si ce n'est pas ce qu'on voulait dire ? La formule vient en effet nier quelque chose qui n'est pas, ou qui était là justement, mais qu'on n'a pas voulu dire. Tout le problème du malentendu plonge ici ses racines. Car ce qui nous choque dans le malentendu, c'est l'inintelligence du mot intérieur, de ce qu'on voulait dire.

Seul cet arrière-plan permet de comprendre la vérité de ce qui n'est toujours qu'une « proposition », au sens d'une suggestion, d'une ouverture dans un dialogue, qui peut toujours être reprise, améliorée, nuancée, etc. Ceci explique pourquoi il nous arrive parfois de nous reconnaître dans les propos d'autrui et de trouver que ses paroles touchent justement, et souvent mieux, ce que l'on voulait dire. Et parfois, mystère encore plus prodigieux, il n'est pas nécessaire de parler pour parvenir à cet accord. Chacun aura fait cette expérience qu'il est possible de s'entendre avec quelqu'un avant même qu'il n'ait fini sa phrase. Souvent, en effet, il ne faut pas en attendre le terme pour marquer son assentiment (ou son désaccord) : quelque chose en nous s'y retrouve et hoche de la tête. Pourquoi est-il possible de s'entendre sans phra-

ses ? Et avec quoi marque-t-on alors son accord ? Avec des énoncés et des thèses ? Pas vraiment. On est plutôt d'accord avec ce qui veut être dit, avec le mot intérieur qui transpire à travers le désir d'élocution.

C'est ce que l'on pourrait appeler — bien que dans une terminologie déjà un peu trop objectivante — la prise en compte du contexte. On entendra par là la situation, la question, mais surtout le *vouloir-dire*, dont l'énoncé est sorti, comme par accident. C'est un contresens que d'apercevoir dans ce contextualisme du discours humain un relativisme dans l'ordre de la vérité. C'est qu'on ne peut se prononcer sur la vérité de l'énoncé (qui reste affaire d'adéquation) que si l'on tient compte de la situation et de l'urgence qui l'a produit. Car c'est cet horizon de questions qui nous met à même d'évaluer la vérité de la « proposition » de sens (au sens risqué du terme) que reste tout bégaïement humain. Entendre cette proposition, c'est s'engager dans le dialogue possible qu'elle vient ouvrir, dans son « contexte », si l'on veut, c'est-à-dire dans tout ce qui reste tissé avec elle (*con-textus*), dans ce qu'elle nous invite à prendre en compte. Et c'est à partir de ce contexte que l'on peut se prononcer sur la prétention de vérité de la « proposition », sur la portée, mais aussi les limites de sa validité. Le contexte n'est pas l'ennemi de la validité, mais sa condition essentielle.

Ceci doit être souligné parce que l'on fait régulièrement valoir contre le contextualisme à courte vue les crimes les plus abominables du national-socialisme, que l'on viendrait comme disculper en affirmant qu'il faut aussi les comprendre à partir de leur contexte. Il s'agit à coup sûr d'un cas extrême et on ne l'abordera ici que parce qu'il a la vilaine habitude d'être souvent invoqué dans de telles discussions (se trouvant ainsi transformé en un instrument d'argumentation qui finit presque par le diffamer). Mais nous en étions nous-même parti pour essayer de comprendre quelque chose à l'universalité de l'herméneutique. Il faut donc y revenir. La question essentielle est de savoir si l'on « relativise » vraiment le nazisme en cherchant à le comprendre à partir de son contexte et, surtout, si l'on se prive des moyens de le condamner et de le combattre ? On sait qu'il y eut sur cette importante question une querelle d'historiens allemands au milieu des années 1980¹², le fameux *Historikerstreit* qui a surtout opposé Habermas à des historiens qui osaient comparer le national-socialisme au bolchevisme, auquel le nazisme serait la réponse, thèse qui reparait d'ailleurs dans le grand livre de François Furet sur le XX^e siècle¹³. En Allemagne, l'*Historikerstreit* a été rapidement refoulé par l'irruption inattendue de l'unité allemande, qui a confronté tous les historiens à de nouveaux défis, mais il s'agit d'un débat trop crucial pour pouvoir être déclaré clos. Le débat portait avant tout sur la question de la singularité des crimes nazis, que personne ne met sérieusement en question, mais les Allemands parlaient ici d'*Unvergleichbarkeit*, d'incomparabilité. Passons sur le fait que l'idée même d'incomparabilité, défendue notamment par Habermas, prompt à soupçonner un début d'apologie en toute velléité de comparaison, renferme déjà un aspect de comparaison : soutenir en effet qu'*on ne saurait comparer* le national-socialisme à tel

12. Pour la documentation française, cf. *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la question de la singularité et de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, 1988.

13. *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 195 et suiv.

autre crime contre l'humanité, c'est, *nolens volens*, le comparer, par négation : le nazisme est *plus que*, ou *pire que* parce que... Sur le fond, cependant, on doit se demander si le tabou de la comparaison ne procède pas d'une intelligence trop courte du contextualisme et de l'historicité. Car seul l'idéal d'objectivité de la science moderne nous induit à voir dans la connaissance historique un tel relativisme de la vérité. Mais peut-être se départit-on alors des moyens de connaître notre histoire réelle, laquelle ne satisfera jamais à de tels critères. Car ce que la contextualisation nous met à même d'expliquer, c'est le nazisme tel qu'il a été objectivement *possible*, tel qu'il a été réalisé et même légitimé à une certaine époque. Peut-on comprendre autrement la réalité historique du nazisme, même si sa *singularité* continuera comme telle d'être indicible et innommable ? Et ce nazisme n'est-il pas plus instructif, plus réel et plus farouche aussi, qu'un nazisme qu'on érige si solennellement en mal absolu qu'il devient un événement mythique ou sacré (le terme même d'Holocauste lui confère déjà une signification religieuse, sacrificielle, qui est un début de rationalisation — que je m'abstiendrai de commenter) qui ne pourra plus jamais se reproduire dans le cours de l'histoire¹⁴ ? Ce n'est, au contraire, qu'en reconnaissant que et comment le nazisme a pu se réaliser qu'on peut espérer ne plus avoir à le revivre et à reconnaître plus tôt ses prémices.

Loin de vouloir tout disculper et relativiser, la prise en compte du contexte ne peut toujours être que critique, car l'on cherche justement à sonder la validité de ce qui vient à se dire. On ne peut en effet adopter une distance critique vis-à-vis d'un énoncé que si on le comprend à partir de sa propre situation, celle de l'énoncé, mais toujours aussi la nôtre, s'il est vrai que la compréhension est un dialogue. Le sens originaire de la critique est bien celui d'un examen des sources. On pense bien sûr à l'ancienne *ars critica* des philologues, dont la tâche était justement d'établir des éditions critiques fiables à partir des sources originelles. C'est que la plupart des textes de l'Antiquité qui ont été transmis à la postérité l'ont été dans des compilations et des citations qui risquaient de déformer leurs intentions premières. La critique était ainsi l'ennemie des citations abstraites de leur contexte. L'universalité de l'herméneutique va de pair avec celle de la critique. La tâche critique essentielle reste la même et tient à la vigilance du mot intérieur. Mais cette vigilance est aussi très consciente des limites de tout énoncé, *a fortiori* de celles d'une communication publique.

14. Notre réflexion s'inspire ici d'Alain Finkielkraut.